

**Coordenação
de
Ana Francisca de Azevedo José Ramiro Pimenta João Sarmento**

GEOGRAFIAS DO CORPO

Ensaaios de Geografia Cultural

**Ana Francisca de Azevedo
Benedict Hoff
Chris Philo
Eduardo Brito-Henriques
Joana Lima
João Sarmento
José Ramiro Pimenta
Roberta Gilchrist
Teresa Mora**

iii figueirinhas

Índice

As geografias culturais do corpo <i>A. F. de Azevedo, J. R. Pimenta e J. Sarmiento</i>	11-30
Desgeografização do corpo. Uma política de lugar <i>A. F. de Azevedo</i>	31-80
Fausto entre nós. Geografias pós-humanas <i>E. Brito-Henriques</i>	81-98
O corpo dessexuado: a vida interior das mulheres religiosas da Idade Média <i>R. Gilchrist</i>	99-122
Uma experiência com a linguagem do cinema: objectivos, efeitos e consequências. <i>B. Hoff</i>	123-144
Corpo, identidade e linguagem nas cavernas de ‘Moon Palace’ <i>J. Lima</i>	145-164
O véu territorial da razão e o corpo como natureza-morta <i>T. Mora</i>	165-186
População acumulada: corpos, instituições e espaço <i>C. Philo</i>	187-226
O corpo, lugar do tempo <i>J. R. Pimenta</i>	227-260
As inescapáveis geografias do corpo: mobilidade, escala e lugar <i>J. Sarmiento</i>	261-282

Fausto entre nós. Geografias pós-humanas

Eduardo Brito-Henriques

‘Sereis como deuses’: o utopianismo na hipermodernidade

Prometeu, a quem Zeus acorrentou no Monte Cáucaso e sujeitou ao suplício de todos os dias ver o seu fígado comido pelas águias e todas as noites regenerado, teve provavelmente o castigo que mereceu. Há audácias imperdoáveis. Desafiar a ordem cósmica e roubar do Olimpo a semente do fogo para a entregar aos humanos mortais, conferindo-lhes o poderio técnico e a autoridade e a glória do domínio da Terra e das suas criaturas, era algo que não podia ficar impune.

O séc. XIX, que inventou o cientismo e o materialismo, viu no mito uma espécie de delírio colectivo de mentes mais ou menos ineptas, um logro inventado por e para gente de espírito simples incapaz de entender o que aos seus olhos se apresentava. A história de Prometeu não tem contudo de ser vista pelos olhos do séc. XIX. Parte da filosofia do séc. XX dedicou-se a mostrar que o mito não é esse logro e que há nele um potencial para a compreensão do humano e do lugar que este ocupa no mundo. Mircea Eliade, Gaston Bachelard e muitos outros empenharam-se em demonstrar que o mito não é delírio nem fabulação, mas expressão de dimensões da realidade inacessíveis à investigação racional e empírica, constituindo por isso um acto de espírito que funciona ele mesmo como instrumento da revelação. O mito desconhece os factos históricos, é verdade, mas isso em nada

o diminui porque não é a isso que ele realmente se refere; ou como declara Paul Ricoeur:¹ o mito não pretende ser uma explicação do mundo, da história ou do destino, mas antes uma expressão do “entendimento que o homem faz de si mesmo por relação ao fundamento e ao limite da sua existência”.

Será sempre possível não ver no mito de Prometeu mais do que uma explicação fantasiosa ou até infantilizante de como a humanidade acedeu ao domínio do fogo. Isso porém seria aceitarmos ficar pela superfície das coisas. Não é essa verdadeiramente a história que se quer contar através da história de Prometeu. Prometeu fala-nos de algo maior e mais profundo; espelha coisas do coração humano como a vaidade e a ambição, o rancor e a revolta, e essa é certamente a forma correcta de abordarmos a sua história.² Prometeu escapara ao destino trágico a que os deuses do Olimpo haviam sujeitado os seus irmãos titãs. Zeus poupou-o em troca do dever da criação dos humanos. Sucede que a força, a rapidez e os outros dons físicos haviam já sido consumidos na criação dos animais por Epimeteu. Prometeu não quis que a sua obra ficasse menos capaz. Ambicionou algo maior; foi cobiçoso e desejou para os humanos algo que só aos deuses estava reservado, aproveitando também com isso para vingar a memória da sua raça dizimada.

A história de Prometeu mostra-nos que não é de agora nem a ambição deísta (o desejo de se ser mais do que humano, divino) nem uma certa consciência crítica dos riscos que essa ambição comporta, o que funciona como seu contraponto. Mostra-nos que o saber e a tecnologia foram desde sempre vistos como instrumentos pretensa ou potencialmente salvíficos do humano, mas que sobre isso se gerou também desde há muito um certo pensamento de reacção, fundado num sentimento que ou é cautela, ou mesmo medo, ou então é uma simples aceitação das limitações da condição humana. Todos estes estão portanto muito longe de poderem ser considerados problemas única ou até apenas especificamente modernos; o que não invalida que sejam questões que adquiriram na Modernidade novas expressões, senão mesmo um dramatismo antes desconhecido.

Procurar sintetizar a Modernidade em duas ou três ideias chave será sempre redutor e simplista. O conceito refere-se a uma condi-

ção histórica particular, com uma forma própria de organização da economia e da sociedade, e a que corresponde também a sua mentalidade. É inquestionável que a Modernidade tem a ver com a economia de mercado, a industrialização e o consumo de massa, com a urbanização e a proliferação dos *media*, mas não é menos verdade que tem a ver também com o estado-nação, com a burocracia, com as liberdades individuais e as democracias representativas, e ao mesmo tempo, talvez não paradoxalmente, com os piores totalitarismos. Como tem sido notado, conformam a experiência da Modernidade por um lado aspectos como a racionalização, a secularização, a alienação, a anomia, o individualismo e o relativismo, mas também uma espécie de tentação de permanente ‘fuga para a frente’ que decorre de uma deificação do progresso e da inovação, e que acabou por ter como consequência um sentido de desencantamento profundo com o mundo presente e até em certos momentos, ou para determinados grupos da sociedade, com uma aguda experiência de decadência.

É frequente considerar-se que a Modernidade é um produto do capitalismo. Não é disparatado pensar isso pois que a produção industrial e os seus modos de organização do trabalho, o consumo de massas e a vida nas grandes metrópoles, constituem dimensões essenciais da experiência da Modernidade. Não se pode todavia dizer que ela deva mais a James Watt e a Taylor do que a Galileu e a Descartes; é mais que claro que foi sobretudo das Luzes e não tanto do vapor que a Modernidade nasceu. Reconhecer isso é crucial para se perceber algumas das consequências que a Modernidade teve na percepção que fazemos da nossa própria condição humana e no modo como nos confrontamos com o drama que o mito de Prometeu narra. Duas decorrências do racionalismo das Luzes sobrejamente relatadas e que parecem ter tido efeitos muito evidentes nestes domínios foram por um lado a ‘morte’ de Deus, traduzida numa secularização que praticamente banuiu o sagrado do horizonte, seja a vida pública seja a privada, e que atingindo de modo muito particular o mundo ocidental fez nela emergir uma nova sociedade pós-cristã, e por outro a própria ‘morte’ do Homem, isto é, o simples e puro abandono da ideia de que há uma superioridade ontológica na pessoa humana que decorre da descontinuidade metafísica em que

esta se encontra face ao restante mundo sensível, ‘morte’ essa que se prenuncia primeiramente em Nietzsche, e que depois será levada ao extremo na crítica que o materialismo e o estruturalismo irão fazer ao humanismo. Ora, a combinação destas duas coisas – a ‘morte’ de Deus e a ‘morte’ do Homem – acabou por redundar na divinização moderna da ciência e da tecnologia, que abriu caminho àquilo que Matei Calinescu³ expressivamente designou de *utopianismo*, e depois no aparecimento de um novo entendimento do sujeito humano à luz da qual este emerge já não apenas ou já não tanto como beneficiário do progresso, mas mais como um *objecto* ou *meio* desse mesmo progresso.

Declara Calinescu⁴ que “Directamente associado ao declínio do papel do Cristianismo tradicional está a poderosa emergência do utopianismo, talvez o acontecimento singular mais importante na moderna história intelectual do Ocidente”. Esta ideia recupera em parte o pensamento de Ernst Bloch que ao reflectir sobre o ‘espírito da utopia’ não viu nela senão o sucedâneo da religião após a ‘morte’ de Deus. Recusada a hipótese do transcendente, banida do horizonte a perspectiva de um Além onde se pudesse vir a concretizar esse anseio humano de absoluto e infinito que corresponde ao sentimento religioso, houve que inventar formas de projectar na concretude do mundo temporal todo esse universo de expectativas, e isso terá sido o que gerou a imaginação utópica e depois o que espoletou os esforços de implementação dos vários projectos sociais e políticos que o utopianismo foi produzindo ao longo dos dois últimos séculos.

É geralmente assumido que o quadro histórico em que hoje nos encontramos, que muitos insistem em intitular de Pós-modernidade (mesmo desconhecendo Jean-François Lyotard), mas a que outros têm com razão preferido chamar de Modernidade ‘tardia’,⁵ ou até de Sobremodernidade⁶ e de Hipermodernidade⁷ por verem mais aprofundamentos e continuidades com o que vem de trás do que cisões, não é um tempo favorável às mobilizações colectivas suscitadas por grandiosos ideais sociais e políticos. Tal não significa contudo o fim da utopia, apenas a sua transmutação e focalização em novos objectos. E é surpreendente como isso tão raramente se afirma: é um facto que desapareceram os grandes projectos utópicos mobiliza-

dores de rupturas, como foi a miragem da sociedade sem classes, mas o utopianismo parece ter encontrado formas novas de expressão no quadro das ofertas possíveis do capitalismo, que são ao mesmo tempo formas novas de expressão mais consentâneas com a individualização extrema da (hiper)Modernidade. O seu foco de atenção deslocou-se da escala macro da sociedade para a escala micro do indivíduo; dir-se-ia que desacreditado nas utopias sociais e incapaz de regressar a um estágio de esperança metafísica por causa da sua deliberada orfandade de Deus, resta ao homem hodierno o egotismo de ter como meta de vida o sentir-se bem na sua pele e o procurar viver o mais longa e intensamente possível. É nisso que se concentra hoje toda a energia do utopianismo, e é por isso que está em curso o que se já convencionou designar de ‘revolução biotecnológica’.

Do corpo-fetice ao trans-humanismo como utopia

A focalização do utopianismo hipermoderno no bio, e sobretudo no bio que tem a ver mais directamente com o ser humano – as ciências biomédicas e suas adjacências – não podia deixar de ter como consequência que se produzissem alterações no modo como o corpo humano é culturalmente representado e, logo, nas relações que mantemos com os nossos próprios corpos. Jean Baudrillard⁸ foi de certo modo o primeiro a observá-lo, embora tendo então ligado isso não a algo que fosse a consequência de uma maturação da própria Modernidade, como aqui estamos a sugerir, mas sim a um efeito da maturação do sistema capitalista e da economia de mercado, que na forma mais avançada teria dado origem ao que então denominou de ‘sociedade de consumo’. Jean Baudrillard, e depois dele muitos outros autores na mesma linha,⁹ constataram que nunca como na sociedade de consumo em que vivemos o corpo parece ter sido objecto de uma tão intensa atenção social; para além disso verificaram também que a essa fixação parece corresponder uma nova concepção do próprio corpo humano à luz do qual este aparece já não como manifestação exterior ou sensível da pessoa, mas sim como se de uma simples paisagem para contemplação se tratasse, ou até mesmo, mais prosaicamente, de um objecto para fruição.

Tudo isto parece ser notório. Se procurarmos vislumbrar o que se passa em nosso redor, olhando para aquilo que são as tendências visíveis da sociedade, é mais do que evidente que há hoje um “crescimento massivo do interesse popular no corpo”,¹⁰ como muito bem exprimem as constantes alusões à imagem corporal nas diversas formas que reveste a moderna cultura de massas, dos meios de comunicação social à publicidade e aos conteúdos produzidos pelas indústrias culturais. Por todo o lado proliferam as imagens de corpos jovens, esbeltos e saudáveis, guindados à categoria de novo ideal de vida, assim como as notícias que nos dão a conhecer fórmulas cientificamente estudadas e comprovadas para alcançar ou manter essa tão desejada aparência.

A maior parte para não dizer a totalidade das reflexões que citámos viram esta focalização das atenções no corpo humano e o consequente desenvolvimento que em seu redor tiveram as indústrias da saúde e da beleza como resultados de uma evolução do capitalismo, ou uma decorrência da sua tendência incessante para constantemente procurar novas oportunidades de negócio e tudo mercadorizar. É evidente que essa relação com a acumulação capitalista existe, mas isso não explica tudo: a transformação do corpo num objecto de consumo jamais teria sido possível se o racionalismo moderno não tivesse previamente forjado uma antropologia nova baseada na disjunção da mente e do corpo, ou seja, onde a mente passou a ser vista como a essência do humano e o corpo como simples *res extensa*, mera matéria, isto é, uma quase-coisa; foi esse facto que abriu caminho a essa ‘despessoalização’ moderna do corpo humano que equivale à ideia de que uma coisa é a pessoa e outra o seu corpo, ou dito noutros termos, à ficção de que se não é corpo mas sim que se *tem* corpo; não fora isto e não teria sido possível evoluir-se para a situação actual em que o corpo tende a ser visto ora como uma espécie de matéria bruta modulável, ora como uma matéria-prima susceptível de transformação tecnológica.

A Hipermodernidade, vista como um aprofundamento da Modernidade sobretudo no que esta contém de fé na aptidão humana para conhecer, controlar e manipular os diversos aspectos da vida, e depois também de tendência para um uso crescentemente intensivo

de tecnologias cada vez mais sofisticadas na relação com o mundo, veio reforçar ainda mais a representação moderna do corpo como ‘exterioridade’ face à pessoa e, logo, como um objecto susceptível de por ela ser transformada. O esforço inventivo que caracteriza a intensificação da Modernidade não se orientou apenas para a descoberta de respostas inovadoras para os problemas da economia, como a produção de novos bens de consumo, a exploração de novas fontes de energia, o desenvolvimento de meios de transporte e de tecnologias de informação e comunicação cada vez mais rápidos e poderosos. Esse esforço inventivo aplicou-se também na procura de soluções capazes de ir ao encontro dos desafios de um tempo que fez do sensualismo uma forma de viver. É a essa luz que se compreendem os inúmeros progressos observados nos campos da medicina plástica e cosmética, desde a ortodôncia às lipoaspirações, ao desenvolvimento e à disseminação do uso de produtos como o silicone, o *botox* ou os esteróides anabolizantes, ou ainda as múltiplas inovações da engenharia alimentar que permitiram o aperfeiçoamento dos produtos *light*. Tudo isto que já em si fora motivado por uma forma nova de olharmos e de nos relacionarmos com o corpo contribuiu ainda mais para reforçar a ilusão moderna de que este é algo que se possui mas que não chega a ser constitutivo do nosso próprio ser, transformando com isso o corpo, como dizia Mike Featherstone,¹¹ em mais um acessório do *lifestyle*, numa espécie de matéria-prima a esculpir, modelar ou estilizar de acordo com a vontade e os recursos do seu possuidor.

Tal como a aparência também a funcionalidade e a eficiência do corpo se tornaram objecto de muito maior atenção com a intensificação da Modernidade, passando a ser campo de aplicação privilegiado de inovações tecnológicas. Graças aos avanços nas ciências biomédicas e na indústria farmacêutica tem sido possível continuar aumentando sempre a longevidade das populações e reduzindo o seu sofrimento, nomeadamente nos países mais desenvolvidos, onde cada vez mais gente sobrevive a doenças crónicas e vê a sua vida ‘artificialmente’ prolongada; a esperança média de vida à nascença dilatou-se, só nos últimos trinta anos, no conjunto dos países de desenvolvimento humano elevado, em 7,2 anos de acordo com dados

do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Ora, tudo isto está em total consonância com um tempo que depois da ‘morte’ de Deus perdeu o sentido de eternidade e o substituiu pelo de imortalidade, como dizia Hannah Arendt,¹² e que fez do hedonismo uma doutrina, pois que na verdade o paroxismo do hedonismo “não é o prazer, mas a supressão da dor”.¹³ A verdade porém é que todos estes progressos fizeram igualmente com que se evoluísse tanto na forma de usar medicamente a tecnologia que se deram mudanças na nossa própria experiência da corporeidade. A Hipermodernidade significa, deste ponto de vista, que a tecnologia deixou de ser apenas uma extensão do corpo humano para passar a ser parte integrante dele. Os avanços nos meios complementares de diagnóstico (TAC, ecografias, etc.) e a sua vulgarização, por exemplo, introduziram alterações nas representações mentais do corpo e mesmo na forma como as pessoas vivem a sua corporeidade;¹⁴ graças a esses avanços conhecer alguém ‘por dentro’ adquiriu um novo sentido literal dominante, mas isso significa também que se perdeu em parte o antigo sentido, mais poético e filosófico. A fertilização *in vitro* e *post mortem*, a maternidade de substituição, os transplantes de órgãos, as próteses, as mudanças de sexo, são por seu turno exemplos de inovações que transgridem fronteiras que julgávamos ainda não há muito tempo intransponíveis e que questionam as convicções mais profundas que tínhamos a respeito da natureza do corpo ou da sua ontologia. Já o desenvolvimento da ‘indústria de transplantes’ e os negócios da reprodução artificial, finalmente, conduzem a uma situação nova de fragmentação do corpo humano e de mercadorização das suas componentes que suscita também novas e complexas implicações éticas e antropológicas.¹⁵

A imagem do *cyborg*, importada da ficção científica, tem sido usada para ilustrar esta nova condição do corpo, onde o natural e o artificial se misturam.¹⁶ Porém, trans-humanismo é a forma mais adequada de designar este processo de crescente intromissão tecnológica no corpo humano e na sua criação e sustentação. O termo designa a tentativa de superar as limitações biológicas inerentes à condição humana através da incorporação dos avanços científicos e de novas tecnologias (engenharia genética, neurofarmacologia,

nanotecnologia, etc.). A forma mais radical deste projecto, que significa afinal o grau máximo da tal visão nova de um utopianismo focalizado no indivíduo e na sua corporeidade, é a do movimento agrupado em torno da *World Transhumanist Association*, cujos adeptos defendem o direito a que se usem sem restrições as novas tecnologias para melhorar as capacidades físicas e mentais dos humanos, aumentar o autocontrolo sobre as suas vidas, e com isso se fazer gradualmente a transição para uma nova condição pós-humana – o *Homo excelsior*. A chamada medicina regenerativa e a engenharia de tecidos humanos são as áreas em que essa ousadia está a ser levada mais longe: no Japão já se produz tecido ‘humano’ artificial à base de polímeros inteligentes que reagem à temperatura e que é aplicado em transplantes de córneas, coração e pulmão; no Reino Unido, Stephen Minger está a produzir sob grande e compreensível polémica embriões híbridos, meio humanos, meio animais, na esperança de encontrar soluções para doenças hoje incuráveis, mas abrindo também por essa via uma porta ao fantasma de um possível desvio transgenista. Numa expressão mais *soft*, são os valores desse mesmo trans-humanismo que estão presentes quando se acolhem com optimismo tecnologias como a ‘lavagem genética’ do esperma (inseminação artificial com eliminação prévia de alelos considerados ‘indesejáveis’) ou quando se investe, como sucede nos EUA, na pesquisa de componentes electrónicas (*chips*) para implantação no cérebro humano com vista a restabelecer ou a expandir o processamento de memória.¹⁷

Implicações do utopianismo hipermoderno: geografias do ‘admirável mundo novo’

Se pensarmos no que significam estas formas de expressão que o utopianismo hipermoderno está a assumir, com facilidade verificaremos que nada disto é na verdade totalmente novo. É ainda e de novo a velha história de Prometeu, reescrita agora noutras palavras. A utopia trans-humanista mais não faz senão repetir a tentação da serpente que ressoa na proposta de Mefistófeles ao alquimista Fausto, jogando com a eterna ambição humana de deter o domínio da vida e com a vaidade de possuir o esplendor da beleza e da juventude.

A diferença está talvez em que antes não se detinham os meios que hoje se possuem para poder levar a cabo essa ambição.

O esforço de concretização destas como de quaisquer outras utopias envolve riscos. Neste caso, riscos novos a que temos de estar atentos, como alertou Francis Fukuyama.¹⁸ Tais riscos têm a ver desde logo com a produção de novas iniquidades sociais, a que inevitavelmente se ligam depois certas implicações políticas; isto mesmo antes de pensarmos em cenários de um trans-humanismo tão radical que possa vir a significar a ‘morte’ total e definitiva do Homem. A primeira e a mais geral das consequências que podem advir das mudanças que estão em curso é, sem dúvida, a de se poder perder um certo sentido de solidariedade e até de tolerância para com as diferenças que resultam das discrepâncias de forma e de capacitação dos corpos, perda essa que em muitos aspectos é já real e perceptível, mas que pode vir a agravar-se ainda bastante mais no futuro. A cultura de consumo, associada às novas possibilidades de domínio técnico sobre a fisionomia (*fitness*, cirurgia plástica, cosmética, *botox*, etc.), fizeram difundir a ideia de que é sobretudo à forma como cada um gere e valoriza o seu corpo que se deve uma imagem pessoal mais ou menos favorável, e não tanto, ou mesmo não já, aos inelutáveis e imponderáveis da Natureza. Isto vem colocar sobre os nossos ombros novas responsabilidades e culpas. Por outro lado, tal como a aparência, também a funcionalidade e a eficiência do corpo são crescentemente percebidas como responsabilidades individuais. Num tempo em que se hipervaloriza a possibilidade de controlo humano sobre a vida, a doença começa a deixar de ser vista socialmente como uma fatalidade para passar a ser entendida cada vez mais e apenas como uma “falha”, que nuns casos é imputada directamente aos técnicos ou difusamente ao sistema de saúde, noutros atribuída ao próprio doente, que ou não seguiu os estilos de vida saudáveis que se recomendam, ou não teve o necessário cuidado na monitorização do seu próprio estado de saúde. Desta forma de pensar é quase inevitável que a prazo resulte uma perda do sentido de corresponsabilidade social na assistência à doença, com prejuízo dos mais vulneráveis e do próprio sentido de comunidade.

Um regresso renovado do eugenismo é outro risco que paira no horizonte em resultado das novidades ocorridas e em curso na medicina reprodutiva, na engenharia genética, e mesmo nos métodos complementares de diagnóstico aplicados à vida fetal. Não nos referimos, claro, a um eugenismo ‘de Estado’ como o que existiu na Alemanha nazi, mas a um eugenismo ‘privado’ e difuso, levado a cabo por decisão das próprias famílias ou das equipas médicas, individualmente e numa base que se tem por cientificamente informada. Sinal muito evidente disso é que em quase todos os países europeus há já hoje legislação que aprova ou enquadra acções deste tipo, autorizando o que imprecisamente se designa de ‘aborto terapêutico’. É a mesma lógica de resto que prevalece também quando se recorre ao diagnóstico genético pré-implantatório para a selecção dos embriões nos casos de reprodução medicamente assistida. A consequência disto é que a deficiência congénita tende a surgir cada vez mais aos olhos da sociedade, e particularmente das sociedades ‘desenvolvidas’, como uma situação já perfeitamente evitável. Daí decorre depois todo um novo conjunto de representações sociais desse tipo de doenças, e logo, por consequência, também das pessoas suas portadoras: é cada vez mais objectivo o perigo de elas – umas e outras, doenças e pessoas suas portadoras – passarem a ser vistas como meros ‘erros’ de rastreio médico pré-natal, tal como é igualmente objectivo o risco do acompanhamento médico da gravidez ser convertido numa espécie de ‘controlo de qualidade’ do processo de produção de novos organismos. Possível é ainda finalmente que a ocorrência desse tipo de deficiências tenda a ficar cada vez mais associado às situações de maior exclusão face aos cuidados de saúde pré-natais, acabando por reproduzir deste modo outras formas de desigualdade social e até territorial. Quem analisar a actividade dos blocos cirúrgicos pediátricos dos grandes hospitais centrais portugueses constatará que a maior parte das deficiências congénitas graves que a eles chegam correspondem já a crianças deslocadas dos PALOP. Ora, o que em tudo isto está em causa é, como dizia Jacques Testart,¹⁹ o risco iminente de se estar a abrir “caminho a novas aventuras onde o racismo do gene possa substituir cientificamente o racismo da pele ou da origem”.

Não precisamos todavia de ir tão longe para compreender que de toda a evolução biomédica e biotecnológica dos últimos anos resultam consequências mais directas e até triviais na forma como vivemos, e logo, por conseguinte, na territorialidade humana. As transformações na corporeidade decorrentes dessas inovações têm impactes nas várias dimensões da vida das pessoas, incluindo a sua relação com o espaço geográfico. É no corpo que o ser humano se faz presente no mundo; é no corpo que se torna possível a experiência do espaço e dos outros; e é o corpo que afinal vive e constrói o quotidiano, através da acção (que é movimento no espaço) e do encontro com outros corpos (a base das relações sociais). Às alterações na corporeidade humana associam-se forçosamente mudanças na prática e experiência do espaço que se reflectem no *lifeworld* das pessoas.

Cada vez mais temos a noção de que a organização espaço-temporal do quotidiano se está a alterar, quer em resultado dos novos comportamentos reprodutivos, quer da ampliação da vida. Com os avanços produzidos nas ciências biomédicas a reprodução tornou-se uma das áreas onde a capacidade de controlo individual sobre o corpo e a sua fisiologia conseguiu ir mais longe, e onde mais se vulgarizou a mediação e incorporação de tecnologias. Hoje é já possível as pessoas gerirem a sua fecundidade com grande eficácia, usando produtos farmacêuticos e técnicas médicas facilitados pelo Estado e/ou pelo mercado. As consequências disto nos campos da demografia e da sociologia da família têm sido bastante discutidos. Mas os impactes que isso tem a jusante, na vida concreta das pessoas e nos lugares que elas habitam, nas rotinas, nos espaços do quotidiano e na vida em sociedade, estão muito menos estudados, ou são pelo menos muito mais raramente sublinhados. E contudo, esses impactes existem. O habitat urbano adaptou-se já ao novo padrão reprodutivo de baixa fecundidade, e tal facto tem vindo a tornar cada vez mais difícil a vida das famílias que se não acomodam a esse modelo. Quer na periferia, nos novos conjuntos habitacionais, quer nas áreas centrais, nos projectos de renovação urbana e mesmo de reabilitação, a oferta de habitação está hoje fortemente concentrada nas pequenas tipologias, mesmo que as áreas possam ser generosas como sucede

quando a oferta se orienta para segmentos do mercado com elevado poder de compra.

O esforço bem sucedido de extensão da vida nas sociedades contemporâneas também justifica alguma reflexão. Graças aos progressos médicos há cada vez uma maior esperança de vida e o número de população idosa tem vindo a crescer gradualmente, quer em termos absolutos, quer relativos. Projeções do Instituto Nacional de Estatística apontam para que no horizonte de 2050 mais de 35% da população portuguesa possa ter 65 ou mais anos. A este respeito, o mais comum nas ciências sociais e humanas tem sido olhar para as consequências económicas e sociais do envelhecimento. Mas o estudo dos efeitos do prolongamento da vida não pode restringir-se aos aspectos que se prendem com o emprego, os planos de pensões e os sistemas de segurança social. O envelhecimento e a condição dos doentes crónicos cuja vida se mantém por meios artificiais (por vezes até em condições algo ‘cyborgianas’, como nos transplantados ou nos doentes com componentes electrónicas implantadas) implicam não só uma nova experiência da corporeidade humana, mas também, através dela, uma nova experiência do espaço e da vida em sociedade. É portanto nas micro-geografias do quotidiano, no arranjo do espaço doméstico e na prática dos territórios próximos, que essas implicações são mais visíveis. Os idosos, por estarem limitados na sua acuidade sensorial e mobilidade, experienciam de forma diferente o espaço e vivem frequentemente a sensação de uma espécie de aprisionamento.²⁰ Estão também muito mais vulneráveis a acidentes. Mas o envelhecimento, para lá de poder significar uma nova experiência do espaço quotidiano de sempre, está a produzir também as suas próprias paisagens: é o caso das diversas formas de alojamento colectivo com prestação de cuidados aos idosos que estão em crescimento, que têm a sua própria geografia social, e que representam uma nova forma de habitar.

A produção do corpo-fetice na sociedade de consumo contemporânea implica também uma geografia particular, com incidência sobretudo nos espaços que mais directamente se relacionam com o consumo e os lazeres. A evolução das práticas de tempo livre nos últimos decénios foi marcada, como se sabe, pelo crescimento dos

lazerres domiciliários, muito aliás por efeito do desenvolvimento das indústrias culturais e dos TIC, mas secundariamente também por um certo aumento da prática desportiva; não só os níveis de participação aumentaram bastante (o que significa que mais gente passou a praticar desporto), como aumentou também significativamente a frequência dessa participação.²¹ Nem todas as práticas desportivas conheceram porém um desenvolvimento comparável: enquanto por um lado as actividades *indoor* e individuais se tornaram muito mais atractivas e populares, passando a atrair um maior número de praticantes e praticantes numa base mais regular, os desportos ao ar livre e colectivos viram pelo contrário diminuir bastante a sua capacidade de atracção. Por detrás disto está portanto o que talvez pudéssemos descrever como uma mudança de filosofia consentânea com a individualização e a preocupação quase fetichista com o corpo, em que a competição e a sociabilização deixam de ser determinantes para passar a ser sobretudo o *fitness* e o bem-estar a motivarem a prática desportiva. Os *health and fitness clubs*, com a sua geografia própria e arquitectura, são a expressão na paisagem dessa mudança, e lugares que tendem a desempenhar papéis cada vez mais importantes nas vidas das novas classes médias urbanas, funcionando como lugares especiais de intermediação e sociabilização por se situarem nesse ponto muito peculiar que é o meio termo entre a esfera privada e íntima do espaço doméstico e a esfera pública do espaço da cidade.

Inevitável quando falamos das geografias desse ‘admirável mundo novo’ que está a surgir com a revolução biotecnológica e com os progressos observados nas ciências da saúde é referir finalmente certas formas novas de comércio internacional e de turismo que parecem estar a despontar com isto. As experiências de biotecnologia humana e muitos aspectos das medicinas reprodutiva e regenerativa envolvem questões éticas delicadas e isso explica que sejam áreas de actuação que necessitam de regulação. Há estados com legislações muito restritivas, outros com leis que permitem maior margem de manobra, e há até muitos estados que não dispõem ainda de legislação específica e onde essas actividades se desenrolam por isso fora de qualquer regulação. Graças às hipóteses de mobilidade e acesso a informação muito mais facilitadas que hoje existem, essas dife-

renças no quadro normativo podem ser exploradas pelo mercado e levar a que os territórios com uma regulação menos restritiva se especializem na oferta deste tipo de serviços, atraindo procura de fora. Espanha por exemplo, comparativamente a Portugal, possui uma legislação reguladora da reprodução medicamente assistida mais permissiva ou liberal, que permite por exemplo a inseminação de mulheres solteiras assim como a escolha da cor dos olhos e do cabelo do bebé, e tais factos fazem desse país um destino comum para portugueses que procuram serviços de medicina reprodutiva. Muito curioso é ainda verificar que as clínicas privadas que trabalham nesta área científica têm muitas vezes uma base transnacional, precisamente para permitir que se gerem fluxos de esperma e de ovócitos entre as suas várias filiais, o que no fundo corresponde a uma forma encapotada de comércio de material genético: os estados onde a legislação permite a remuneração dos dadores geram normalmente maior oferta de gâmetas, e esse material pode depois ser canalizado para os países onde não é tão fácil alimentar os *stocks* por se proibir esse tipo de compensação financeira.

Mesmo sem ser em áreas que ponham tão delicadas questões éticas a deslocação de pessoas a outros países para realizar tratamentos médicos é uma tendência em franco crescimento. A diferença no custo dos serviços de saúde foi a razão inicial para o desenvolvimento do turismo médico, que tem a ver sobretudo com domínios que não envolvem situações de urgência e que são de certo modo percebidos como necessidades secundárias, caso concretamente da saúde oral e da cirurgia plástica. Isso que começou por ser um fenómeno espontâneo e algo informal, que levava por exemplo os gregos a irem procurar na Turquia tratamento para os dentes, ou os alemães na Bélgica, está a evoluir para um produto turístico cada vez mais complexo e acabado, onde os tratamentos aparecem integrados num contexto de férias e uma parte da hospitalização se realiza em *resorts*. Bem vistas as coisas, usarem-se as férias para mudar a forma do nariz ou o tamanho dos seios não é ir muito além do sofrimento de passar oito dias ao sol com a única e vã finalidade de acobrear a pele. Destinos exóticos, de clima aprazível e com praia, mas numa situação que se pode já considerar de desenvolvimento médio-alto,

Geografias do Corpo

com técnicos e equipamentos de saúde qualificados e de confiança, são então os que parecem reunir maiores vantagens para esta forma de turismo. Tailândia, Dubai, Brasil constituem alguns dos destinos emergentes para este novo produto, mas também Portugal, no contexto europeu, é uma possibilidade que começa a surgir; prova disso aliás é a existência de um operador português – a *Fly2doc* – que se dedica já especificamente a este tipo de viagens, recrutando os seus clientes no mercado inglês.

Perguntava-se em tempos Agustina se o vaidoso não seria afinal aquele que simplesmente temia a sua nudez. Talvez nos devamos nós interrogar por nossa vez se estas novas geografias do lunatismo hipermoderno, que são as geografias que decorrem do mito de um corpo perfeito e longo, tecnologicamente produzido ou aperfeiçoado, não são afinal as paisagens tristes de um tempo que ao dilema de Unamuno, entre morrer cómica ou tragicamente, responde preferir mil vezes morrer comicamente.

Notas

¹ P. Ricoeur (1969:383). ² Cf. J. Chevalier e A. Gheerbrant (1982). ³ M. Calinescu (1999). ⁴ M. Calinescu (1999: 67). ⁵ A. Giddens (1997). ⁶ M. Augé (1994). ⁷ S. Charles e G. Lipovetsky (2006). ⁸ J. Baudrillard (1995). ⁹ Por. ex.: M. Featherstone (1982), A. Giddens (1991), E. Jagger (2000), etc. ¹⁰ C. Shilling (2003:1). ¹¹ M. Featherstone (1982). ¹² H. Arendt (2001). ¹³ H. Arendt (2001: 378). ¹⁴ Cf. J. S. Taylor (2005). ¹⁵ Cf. L. Sharp (2000). ¹⁶ D. Haraway (1991), J. Tsouvalis (2005). ¹⁷ Cf. L. F. Hogle (2005). ¹⁸ F. Fukuyama (2002). ¹⁹ J. Testart (2006: 46). ²⁰ Cf. R. A. Kearns e G. J. Andrews (2005). ²¹ Cf. C. Bull *et al.* (2003).

Referências bibliográficas

Augé, M. 1994. *Não-lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Venda Nova: Bertrand Editora.
Baudrillard, J. 1995. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70.
Bull, C., J. Hoose e M. Weed 2003. *An Introduction to Leisure Studies*. Harlow: Prentice Hall.
Calinescu, M. 1999. *As Cinco Faces da Modernidade*. Lisboa: Vega.

- Charles, S. e G. Lipovetsky 2006. *Hypermodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Chevalier, J. e A. Gheerbrant 1982. *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Robert Laffont.
- Featherstone, M. 1982. The body in consumer culture. *Theory, Culture and Society* 1 (2): 18-33.
- Fukuyama, F. 2002. *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador.
- Giddens, A. 1997. *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta.
- Haraway, D. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Hogle, L. F. 2005. Enhancement technologies and the body. *Annual Review of Anthropology* 34: 695-716.
- Jagger, E. 2000. Consumer bodies. In P. Hancock *et al.*, eds., *The Body, Culture and Society. An Introduction*. Buckingham and Philadelphia: Open University Press, 45-63.
- Kearns, R. A. e G. J. Andrews 2005. Placing ageing. Positionings in the study of older people. In G. J. Andrews e D. R. Phillips, eds., *Ageing and Place. Perspectives, Policy, Practice*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 13-23.
- Ricoeur, P. 1969. *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Seuil.
- Sharp, L. 2000. The commodification of the body and its parts. *Annual Review of Anthropology* 29: 287-328.
- Shilling, C. 2003. *The Body and Social Theory*. Londres: Sage.
- Taylor, J. S. 2005. Surfacing the body interior. *Annual Review of Anthropology* 34: 741-756.
- Testart, J. 2006. L'eugénisme médical aujourd'hui et demain. In J. Gayon e D. Jacobi, eds., *L'Éternel Retour de l'Eugénisme*. Paris : PUF, 29-47.
- Tsouvalis, J. 2005. Cyborg cultures. In D. Atkinson *et al.*, eds., *Cultural Geography. A Critical Dictionary of Key Concepts*. Londres e Nova Iorque: I. B. Tauris, 207-212.